

східнохристиянського аскетизму, вже на стадії запозичень орієнтуючись на пом'якшений, олюднений, по-земному досяжний аскетичний образ. Суворі страждання, крайня аскеза (аж до самоумертвіння "в затворі" чи "стовпі") реалізуються у XI ст., імовірно, під впливом аскетизму Антонія Печерського лише в самообмеженнях окремих фанатично налаштованих аскетів, не набуваючи помітного поширення. Не випадково помірковане подвижництво палестинського Савви Освяченого для руських (українських) монастирів зрештою виявляється більш відповідним і прийнятним, аніж монастирське життя за статутом Афанасія Великого, хоча ця тенденція не мала чітко лінійного характеру.

По-п'яте, зауваження щодо несамостійного, компілятивного, наслідувального характеру аскетичних творів вітчизняних монастирських письменників не мають, на нашу думку, достатніх підстав, оскільки переносять шкалу сучасних критеріїв оцінки творів на минуле. Завдання середньовічного філософа, слушно зазначає Г. Майоров, передати сучасникам і нащадкам образ істини таким, яким він поданий у першоджерелі, не додаючи нічого від себе, максимально обмежуючи свою суб'єктивність; будь-яке новаторство - ознака гордині, небезпека відступу від істини; поняття "плагіат" середньовіччя не знало.¹¹⁰ Отже, велика кількість більш чи менш точних цитувань Святого Письма, апостольських правил, святоотецьких творів, отців християнського чернецтва у писемній спадщині руського (українського) освіченого чернецтва – ознака не тільки його ґрунтовної обізнаності із фундаментальними засадами християнської догматики та аскетичної, а й прагнення донести головні ідеї подвижництва до православної спільноти у точній відповідності архетипу.

*Ю. Чорноморець** (м. Київ)

ЗАРУБІЖНІ ДОСЛІДЖЕННЯ АНТРОПОЛОГІЇ МАКСИМА СПОВІДНИКА

Максим Сповідник (580–662) — видатний мислитель, продовжувач традиції останніх античних неоплатоників, автор візантійського філософсько-богословського синтезу, що став предметом спеціальних досліджень у працях видатних вітчизняних та зарубіжних науковців. Вивчення творчої спадщини Максима пережило певну еволюцію в науці. Від початку (в 1850-ті роки) наукового вивчення спадщини цього видатного мислителя і до середини 1960-х років зусилля вчених були спрямовані на реконструкцію теологічної системи Максима. З 1965 року до початку 1980-х років тривав етап

¹¹⁰ Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. - С. 10.

* Чорноморець Ю.П. – кандидат філософських наук, доцент Національного університету ДПС України.

зацікавленості антропологією Максима. Одночасно, з 1960 років був підготовлений ґрунт для найновішого етапу досліджень творчості Максима, а саме вивчення його творів як пам'яток останнього етапу розвитку філософії античних неоплатоників. В даній статті ми ставимо за мету здійснити історико-філософський аналіз зарубіжних досліджень творчості Максима Сповідника другого етапу наукового вивчення (1965–1984 роки).

Проте більшість досліджень творчості Максима здійснено з позицій історії теології, а ось історико-філософських праць майже немає. Але і в межах історико-теологічного дискурсу здійснено велику роботу. Отримані результати мають часто принципове значення для історико-філософського аналізу спадщини видатного візантійського мислителя. Історія вивчення життя і творчості Максима Сповідника стала об'єктом спеціального вивчення в ґрунтовній праці А. Ніколса [Nichols A. *Byzantine Gospel: Maximus the Confessor in Modern Scholarship*. – Edinburgh, 1993]. В цій книзі здійснено критичний аналіз саме праць 1960-х–1980-х років, а саме проаналізовано сучасні дослідження В. Кроче про метод теології, П. Піре про тріадологію і христологію, М. Есбрука про маріологію, Л. Тунберга, А. Ріу про космологію та еклезіологію, Л. Тунберга про антропологію, Ж.-М. Гарігеса про сотеріологію Максима Сповідника. Але такий огляд літератури здійснено А. Ніколсом з історико-теологічної точки зору. Філософська ж оцінка досліджень творчості Максима Сповідника все ще не здійснена. Відповідно у нашому аналізі ми зосередимося на виявленні в літературі про Максима Сповідника «антропологічного етапу» (1960-х–1980-х років) всіх наукових результатів, що мають значення з філософської точки зору. Крім того, зазначимо, що А. Ніколс не вловив головної тенденції максимознавства 1960-х–1980-х років а тому його книга перетворилася на простий огляд літератури, в якій відсутній навіть глибокий теологічний аналіз.

В результаті нашого попереднього опрацювання літератури першого періоду наукового вивчення (1850-х–1960-х роки) творчої спадщини Максима Сповідника можна зробити висновок, що зусиллями багатьох видатних дослідників вдалося реконструювати всі ті елементи системи цього видатного мислителя, які мали теологічне значення. Система Максима описувалась в 1850-х–1960-х роках як взірць ортодоксії, вершинний синтез олександрійської, кападокійської, неохалкідонської та ареопагітської теологій. Було виявлено, що саме спадщина Максима стала основою для візантійської теології з восьмого по п'ятнадцяте століття. Після праці В. Фолькера [Völker W. *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*. – Wiesbaden, 1965] потенціал дослідження спадщини Максима як теологічної системи було вичерпано й повинен був початися новий етап вивчення його творів. Поза увагою дослідників парадоксальним чином залишався філософський характер мислення Максима, філософські основи його теології. Але в деяких працях 1950-х–1960-х років (І. Хаусхерра, Р. А. Готьє, І.-Х. Дальме) намічався певний поворот, але не до вивчення філософії Максима, а до фундаментальних досліджень його антропології, які й стали панівними з

1965 по 1984 роки.

Початком нового етапу досліджень стала велика праця шведського дослідника Л. Тунберга «Мікрокосм і посередник» [Thunberg L. *Microcosm and Mediator. The Theological Antropology of Maximus the Confessor.* - Lund, 1965]. На початку цієї праці висвітлюються передумови оригінальності антропології Максима Сповідника, що знаходяться в христології та космології. Зокрема, аналізуються поняття енергії, іпостасі та сутності, розглядається теорія онтологічної різниці між Богом та людиною, вчення про логоси. Л. Тунберг оцінює Максима як представника неохалкідонізму. Саме з факту причетності Сповідника до цього напрямку теології науковець намагається пояснити методологію його мислення. Л. Тунберг правильно констатує, що будь-яка реальність для Максима є єдністю протилежностей, при чому роз'єднаність протилежностей є так само першопочатковою, як і єдність, або навіть єдність виникає пізніше за розрізнення (як-то у випадку Христа, коли відбувається «синтез без злиття»). Така діалектика, що у самого Максима безпосередньо походить від методологічних розмірковують Псевдо-Діонісія, викладених в 2-й книзі трактату «Про Божественні імена» [Чорноморець Ю.П. «Вчення про Бога в Собі за «Містагогією» Максима Сповідника» // Практична філософія. - № 2.-2006.-С. 177–179], Л. Тунбергом тлумачиться як безпосереднє породження знаменитих догматичних формул Халкідонського собору 451 року. Не можна заперечити впливу цих формул про Христа — згідно з якими в Боголюдині Боже і людське єдині без злиття і без розділення — на Діонісія та Максима. Але й залишати без розгляду неоплатонічну інтерпретацію цих формул у Діонісія й Максима, зводити неохалкідонізм лише до християнізованого аристотелізму — помилково. На жаль, саме таку помилку на самому початку монографії допускає Л. Тунберг. Через цю помилку Л. Тунберг протягом всієї книги бачить лише теологічне підґрунтя антропології Максима, відсторонюючись від філософського — неоплатонічного. Також з цієї ж причини, коли Л. Тунберг досліджує різноманітні філософські впливи на антропологію Максима з боку аристотелізму, стоїцизму, платонізму, та філонізму, то складається враження, що впливи на Максима були хаотичні, характер мислення Сповідника як філософа був еkleктичним. Насправді, Л. Тунберг не помічає того простого факту, що всі впливи філософських шкіл античності на антропологію Максима опосередковані античним неоплатонізмом. Максим засвоїв енциклопедичну систему античного неоплатонізму в сфері антропології, а вже відштовхуючись від неї йшов до сприйняття антропологічних досягнень окремих філософських шкіл античності, повертаючись до оригінальних поглядів на людину аристотелізму, стоїцизму, платонізму — заради нового синтезу в своєму специфічному християнському неоплатонізмі.

Це зауваження щодо помилок Л. Тунберга у розумінні методологічних засад антропології Максима не заперечує помітних досягнень книги: автор проводить значну роботу з вивчення текстів та ідей Сповідника, заглиблюється в конкретний матеріал. На цьому рівні текстуального і

фактологічного дослідження він досягає цілого ряду важливих конкретних результатів. Наприклад, значний крок зроблено ним у дослідженні патристичного розуміння людської сутності як такої, що існує у причетності до раціональних, творчих, промислительно-зберігаючих та обожнюючих енергій Бога. Хоча у Тунберга не вистачає сміливості проаналізувати інші джерела Максимової теорії причетності створеного до Бога, окрім Діонісія, але й наявний аналіз є прикладом прекрасної наукової роботи, що дозволило більш глибоко розуміти специфіку створеного саме як "причетного до буття".

У главі "Загальна антропологія Максима" ґрунтовно проаналізовано (із активним залученням творів всієї патристики) проблеми єдності душі та тіла як складної природи, трихотомії "дух-душа-тіло", вчення про людину як образ та подобу Божу, що є мікрокосмом та має завдання посередництва між Богом та світом, а також — між окремими регіонами суцього (тобто висвітлюється патристична теорія людини як космічної сили). Відсутність у Тунберга розуміння принципового значення для антропології Максима Сповідника онтологічних категоріальних тріад не дозволяє цьому досліднику описати здібності розуму, волі, розсудку, афективності та бажання поза конкретною ситуацією людського падіння та спасіння. Тому главі "Деякі проблеми психології Максима" передує глава "Гріхопадіння Адама та його наслідки".

Сам акт гріхопадіння, який став для Сповідника предметом глибокої філософської рефлексії, описується Л. Тунбергом зовсім незадовільно. Головна увага звертається на теологічні та екзегетичні моменти, а власне антропологічна суть патристичної теорії падіння людини залишається невиявленою.

Проте особливо закидати це Л. Тунбергу не можна, тому що завдання вияву філософського антропологічного сенсу вчення про гріхопадіння залишалось донедавна невирішеним [Чорноморець Ю.П. Антропологія східної патристики. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. К. – 2002]. Велику увагу Л. Тунберг приділяє темі, яка не має центрального значення для антропології грецької патристики. Ми маємо на увазі трихотомію "розум–афективність–бажання", витоки якої знаходяться в філософії Платона. Але і в цій сфері Л. Тунберг не бачить головного досягнення Максима: показу того, як у станах початкової та кінцевої цілісності людини афективність та бажання тотожні з розумом як функції його становлення та самозбереження.

При аналізі психології волі Л. Тунберг аргументовано показує єдність природної волі з розумом, але поняття індивідуальної («гномічної») волі залишається непроясненим. Розуміння дезінтеграції людської особистості через пристрасті та реінтеграції через добродетності подається Л. Тунбергом лише крізь призму трихотомічності людини як позитивний та негативний аспекти мікрокосмічності.

Безпосередньо продовжуючи досягнення Л. Тунберга, в 1974 році Х. Прадо видав власну монографію, присвячену антропології Максима [Prado J.

J. Voluntad y naturaleza. La antropología filosófica de Maximo le Confesor. – Rio Cuarto, 1974]. В цій праці Прадо звернув увагу на те, що двома фундаментальними поняттями, конструктивними для онтології створеного, є, за Максимом, “рух” і “розрізнення”. Але щодо “розрізнення”, яке не порушує “єдності” та синтезів, в яких не знімається “розрізнення”, Х. Прадо не додає нічого принципово нового в порівнянні з твердженнями Л. Тунберга. Щодо “руху”, то Х. Прадо цілком правильно вбачає в “рухові” ту фундаментальну характеристику створеного, що знаходить свій вираз в природній волі. Природна воля як центральний момент людської психології — надсвідоме прагнення до Бога — є невідомою для психології та філософії Заходу, що перебуває в полоні традиційних категорій та штампів гуманізму, який бачить свободу лише в свободі вибору. Як не дивно, Х. Прадо не помічає, що про вищу за вибір свободу людини вчили і Кант, і Гегель, і ряд інших філософів Заходу. Це, а також нерозуміння, що природна воля за Максимом є інтуїтивною здатністю людини, характерною для неї як розумної істоти — знецінює монографію Х. Прадо та робить її невдалою спробою продовжити працю Л. Тунберга в дуже перспективному напрямку досліджень.

Новий цікавий концептуальний підхід у дослідженні Максима запропонував Ж.-М. Гарріг у своїй монографії [Garrigues J.-M. Maxime le Confesseur. La charite, avenir divin de l'homme. - Paris, 1976] і статтях [Garrigues J.-M. L'energie divine et la grace chez Maxime le Confesseur // Istina.- 1974.- №19 - P.272–296; Garrigues J.-M. La personne compose du Christ d'apres saint Maxime le Confesseur // Revue Thomiste. -1974. -№74-P. 181–204].

Ж.-М. Гарріг доводить, що Максимова концепція благодаті як божественної енергії відрізняється від паламітської. Але при цьому він має хибну інтерпретацію Макмового розуміння благодаті, повторює деякі із помилок М.-Т. Діздьє [Disdier M. T. Le fondements dogmatiques de la spiritualite de saint Maxime le Confesseur // Echos d'Orient.-1930. № 29 - P. 296–313]. Так: Ж.-М. Гарріг вважає, що розвиток людини задається любов'ю як надприродною Божою силою. Любов стає спрямованістю природних здібностей людини — розуму, волі, відчуттів.

Ж.-М. Гарріг також штучно пов'язує етапи біографії Максима з розвитком його теології. Він твердить, що Максим еволюціонував від концепцій безособистого богопізнання до теоретичного обґрунтування персоналістичного усиновлення Богу. На першому етапі розвитку Максима, монашесько-аскетичному, під час розміреного життя в палестинському монастирі, ніби-то панувала теорія природного розвитку людини аж до екстазу природи над собою самою. Ця схема духовного розвитку, запозичена у псевдо-Діонісія, доповнювалась аперсональною аскетикою Евагрія та Оригена. Але нашістья персів 626 року, втеча і поневір'яння на чужині відкривають для Максима персоналістичний аспект духовного розвитку. Максим розуміє, що внутрішній розвиток відбувається не автоматично, по мірі виконання аскетичних вправ, але до природного сходження потрібно додавати ще й силу особистого духовного ентузіазму.

Теорію про досягнення Бога силою особистого бажання та особистої трансценденції Максим знаходить в творах Григорія Ниського. Цю теорію особистого сходження до Бога Максим синтезує із прийнятою раніше діонісієвою теорією природного сходження, що, за Ж.-М. Гаррігом, стало першим видатним досягненням Сповідника. Христологічні дебати 630–640 років спричиняють новий поворот в духовному житті Максима, що стає причиною якісного стрибка в теоретичному розвитку. Максим усвідомлює, що духовне сходження до Бога є не лише поривом людської природи та особистості до Першопочатку, але й містерією всиновлення особистості Богові. Ця містерія, відкрита для людини Христом, здійснюється через таїнства хрещення та євхаристії, через містичне народження і зростання особистості во Христі, а Христа — в особистості. І, нарешті, Ж.-М. Гарріг стверджує, що перспектива мучеництва відкрила для Максима найвищу ступінь містичного єднання з Богом: через любов особистість поєднується з Богом як з Трійцею Особистостей.

Як оцінити таку інтерпретацію творчості Максима, ще й так пов'язану з його життєвим шляхом? В дійсності теологія Максима в усіх його творах є зрілою, а наявність цієї еволюції в його творах не прослідковується, оскільки всі ці концепції співвідношення людини і Бога для самого Максима принципово єдині і не з'являлися поступово, а завжди були вже наявні від найперших його творів. Якщо в певних творах Максима прямо не виписаний якийсь момент теорії обоження, то лише із-за того, що твори мали різні цілі та аудиторію. Незмінність Максимової антропології та її центру — теорії обоження — була переконливо доведена в 1990-ті роки Ларше [Larchet J.-C. *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur.* – Paris, 1996], а відтак, у штучної концепції Ж.-М. Гарріга зникла її можлива основа. Інтерпретація Ж.-М. Гарріга є сміливою і красивою, що по відношенню до наявних текстів Максима, як не вміщуються в прокрустове ложе духовної еволюції за Ж.-М. Гаррігом, а завжди говорять більше.

Ж.-М. Гарріг “виводить” цілі концепції із кількох слів чи фраз. При цьому він інтерпретує не лише ці уривки, але й їхній контекст в творах Максима. Такі подвійні перетлумачення іноді просто дивують, адже з творів Максима часто Ж.-М. Гаррігом вичитується дещо більше чи інакше, ніж наявне в тексті Сповідника. Думаємо, що якби Ж.-М. Гарріг був краще ознайомлений з пізнім неоплатонізмом, а не лише з Діонісієм, то його інтерпретація Максимових творів була б іншою. В монографії Ж.-М. Гарріг довів, що ключем до антропології Максима є його христологія. Саме цей що і спрямувало нових дослідників на опрацювання саме цієї області як найбільш перспективної.

Дослідження Ж.-М. Гарріга дістали своє безпосереднє продовження у високопрофесійній монографії Ф.-М. Летеля [Lethel F.-M. *Théologie de l'agonie du Christ La Liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime Confesseur.* – Paris, 1979], що аналізує христологію Максима задля розкриття вчення Сповідника про

людську волю Христа. Ф.-М. Летелю вдається виокремити участь людської природи Христа в діянні спасіння. Людність Христа мало власну свободу природної волі. Проте через персону Божого Сина проявило добровільну згоду на Хрест в Гефсиманському борінні. Ця теологія Гефсиманії справді знаходилась в центрі христологічних дебатів Максима з монофелітами [Шлёнов Д. Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника // Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. – М., 2004.- С. 339–378]. Останні вважали страх Ісуса перед смертю видимістю, оскільки, на їх думку, є негідною Боголюдини. Максим заперечує таку штучну інтерпретацію, яка є прихованим докетизмом. Сповідник доводить, що ця боязнь є проявом природного потягу до самозбереження, характерним для людської природи. Але при всій ґрунтовності монографії Ф.-М. Летель не вдалося уникнути конфесійної упередженості: в книзі наявне постійне намагання зробити христологію Максима більш схожою на томістську, а тому зазнає перетлумачення христологічна термінологія Максима. Це тим більше дивно, що в 1976 році К. Шонборн у власній книзі про христологічні основи теології іконошанування [Schoenborn Ch. L'Icone du Christ. Fondements theologique elaborés entre le 1 et 2 Concile de Nicee (325–787). – Fribourg-en-Suisse, 1976], дав аналогічну до летелівської, але більш адекватну інтерпретацію христології Максима.

Недоліки інтерпретації Ф.-М. Летель були подолані в праці, що продовжила лінію інтерпретації христології Шонборна. А саме в 1980 році Ф. Хайнцер випустив прекрасну монографію, присвячену аналізу структури людяності Христа згідно з вченням Максима [Heinzer F. Gottes – Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor. – Fribourg-en-Suisse, 1980]. Ф. Хайнцер доводить, що в антропології і христології Максима центральним поняттям є “тропос” — “спосіб” існування і дії. У будь-якої людини спосіб існування зумовлений її іпостассю, особистістю, в той час як людяність зумовлена загальною ідеєю людяності, логосом. Людяність, як загальна сутність, є незмінною і тотожною у всіх людей, а ось спосіб існування є індивідуальним.

Про й тут існує певна загальність: риси способу існування задаються не лише унікальними іпостасями самих людей, але й іпостасними способами їх перших прабатьків. Спотворення природного для людини способу існування у Адама і Єви передається їх нащадкам через народження. Во Христі загальна людяність індивідуалізується наново, оскільки її спосіб буття визначається Іпостассю Сина Божого: в надприродному способі народження від Марії не відбулося звичайного народження від батьків через сім'я, але Іпостась Сина Божого виступила визначальним «формальним принципом» для людства-«матерії» від Марії. Така пере-індивідуалізація людяності задає не лише індивідуальний спосіб існування людської природи самого Христа, але й зумовлює новий загальний спосіб існування для людей. Цей спосіб життя добровільно приймається людиною в хрещенні, перманентно

актуалізується через євхаристійне єднання з Христом. Людина стає подібною до людської природи Христа і подібною до індивідуальних рис його особистості. Така діалектика між індивідуальними та загальними способами існування у нащадків Адама і Христа дійсно існує в творах Максима. Її виявлення та аналіз є величезною заслугою Ф. Хайнцера, оскільки це дозволило побачити антропологію і христологію Максима Сповідника як єдину теоретичну систему, побудовану на одній основі, з використанням однакової системи категорій та метафізичних основоположень. Як недолік Ф. Хайнцера, можна лише зазначити відсутність аналізу взаємозв'язку метафізики Максима з пізнім неоплатонізмом.

Ф. Хайнцер в 1981 році публікує дослідження Максимового розуміння воління [Heinzer F. Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus' Confessors' // *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*.-1981. -№ 28 - S. 373–392], в якому намагається дещо штучно виокремити два аспекти поняття природної волі у Максима. Крім традиційного значення — того, що поняття “воління” виражає для Максима динамічність людської природи, спрямованої на самозбереження, відсторонення від небуття і смерті, Ф. Хейнцер знаходить ще одне значення, а саме: “воління” виражає і здатність людської природи до самопожертви, що й проявилось в жертві Христа, яка є істинно людською дією, здійсненою людством Сина Божого. Але, на нашу думку, немає підстав виділяти два значення “воління”, оскільки згідно з Максимом другого значення воління набуває лише завдяки іпостасному послухові Сина Божого, що став притаманним людській природі, що прекрасно показав в своїй попередній монографії сам Ф. Хайнцер і в книзі про догматичні основи іконошанування К. Шёнборн [Шёнборн К. Икона Христа. Богословские основы. – Милан-Москва, 1999.– С. 111–129].

Підсумком антропологічного етапу в дослідженні спадщини Максима стала нова книга Л. Тунберга "Людина і космос" [Thunberg L. *Man and the Cosmos. The vision of St. Maximus the Confessor*. – New York, 1984]. Головним предметом аналізу цієї книги була "онтологічна взаємність" між Богом та людиною. Така взаємність проявляється у синергії, взаємообразності людини і Бога, боголюдяності. Проблема, що її намагається вирішити в цій книзі Тунберг, постала в 1961 році, коли М. Кандал в загально слабкій статті звернув увагу на те, що паламістська інтерпретація теології Максима є необґрунтованою [Candal M. *La gratia increada del Liber Ambiguum de san Maximo* // *Orientalia Christiana Periodica*.-1961.- P. 131–149].

Але й теорія Л.Тунберга є штучною. Вони не пояснює навіть той схематичний виклад системи Максима, що зроблений в “Людині і космосі”. Передумовою правильного розуміння того, що Л.Тунберг називає «взаємністю Бога і людини» у Максима, могло стати лише усвідомлення коренів відповідних вчень Сповідника в неоплатонізмі Прокла.

Проведений аналіз дозволяє зробити кілька важливих для максимознавства висновків. Якщо в результаті досліджень спадщини Максима 1850-х–1960-х було доведено, що Сповідник створив найкращу для

грецького Сходу теологічну систему, то праці, видрукованні з 1965 по 1984 рік, показали, що він же є автором грандіозної антропології. Дослідникам 1960-х–1980-х видавалося, що антропологія є безпосередньою основою для системи Максима, а ключем до антропології є винятково його неохалкідонська христологія. На початку 1980-х років цей проект вичерпав свій потенціал. Книга Л. Тунберга 1984 року показала кризу антропологічних штудій спадщини Максима. Стало зрозумілим, що антропологія Максима (як і вся його система думки) базується на якійсь загальній філософській основі, але саму цю основу ще не було виявлено. Напрямок нових історико-філософських досліджень спадщини Максима як неоплатоніка, потребує окремого аналізу.

П.Ямчук (м. Одеса)

**ОПОВІДАННЯ ПЕТРА МОГИЛИ
«ПРО ДИВНОГО СТАРЦЯ ГРИГОРІЯ МЕЖИГІРСЬКОГО»:
РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ ДОМІНАНТ РЕЛІГІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ
УКРАЇНСЬКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ ТА БАРОКО**

Бажання бачити знакове явище по-різному завжди має причиною потребу трактувати його незаангажовано, панорамно, а подекуди – навіть допускаючи суперечливість у його розумінні різними учасниками інтерпретаційного процесу. Для сучасної гуманітаристики дана диспозиція є цілком зрозумілою, адже впливає із самої її постмодерної природи, визначаючи цим самим наріжні смислові поля провідних гуманітарних дисциплін. Щоправда, дещо не так широко, але натомість, вочевидь, більш заглиблено трактували знакові явища українські релігійні мислителі Середньовіччя та Бароко. В оповіданні Петра Могили «Про дивного старця Григорія Межигірського» виразно виявляється відчута митрополитом Могилою потреба вибудувати перед мисленням поглядом читача власну, іманентно релігійно-філософську концепцію Дива, яка щоразу подавала б його не просто як акт явлення *іншого*, але й як *інше*, яке щоразу інакше постає перед людиною, залишаючись, водночас, самим собою. Сучасне дослідження цієї проблематики з метою включення її провідних концептів у релігійно-філософський та загальнокультурний дискурс постмодерної доби значною мірою визначило *актуальність* пропонованої статті. Вивчення феномену “залишання” самим собою при зміні форм явлення Дива також є одним із ключових у пропонованій студії, адже увиразнює сам сенс Дива як релігійного, а відтак і загальнокультурного феномену. Таке «залишання» лише тоді є можливим, коли, як зазначав С. Аверинцев, “диво є... символічною формою одкровення, будь-яка надприродна дія, що не несе такого змісту, повинна бути сприйнята як порожнє псевдо-Диво, полова без